

*Animus e Anima: il maschile e il femminile dalla fiaba alla
“neuropsicologia analitica”*

Sandra Berivi, Paola Carabini

Noi pensiamo generalmente al maschile e al femminile come semplice senso di appartenenza al genere sessuale. Oppure parliamo d' indefiniti elementi intrapsichici o d' imprecise qualità psicologiche. Inoltre, spesso la nostra tendenza è di alternare, senza ben specificare il passaggio concettuale, aspetti propri dell' identità di genere con elementi più vicini all' identità di ruolo (Money, Ehrhardt, 1972; Money, Tucker, 1975). Per contro la mascolinità e la femminilità non sono soltanto nuclei profondi della nostra identità (Stoller, 1975,1979) ma anche, come cercheremo di proporre in questo scritto, esse possono essere considerate aspetti del funzionamento della mente che, integrati, consentono il processo conoscitivo su di sé e sugli altri.

Animus e Anima in Jung

Jung non parla mai d' identità di genere (Fordham 1988). Nondimeno egli ha fornito molti elementi sulla mascolinità e sulla femminilità, che ci consentono di definire una teoria della differenza di genere in grado di spiegare la maggior parte dei punti finora oscuri.

È noto che l' Animus e l' Anima sono per Jung gli archetipi della mascolinità e della femminilità. Per la donna il primo rappresenta la controparte psichica inconscia, mentre per l' uomo l' Anima equivale ad una vera e propria personalità interiore, “*vero centro dell' individuo*” (Samuels 1985).

L' Animus e l' Anima sono quindi strutture innate della mente che precedono l' esperienza e si compongono d' immagini affettive costruite nella relazione della prima infanzia con la madre, prima figura Anima, e con il padre, portatore dell' Animus. Tali immagini successivamente sono trasfigurate in proiezioni e, vissute attraverso le relazioni con uomini e donne rea-

Studi Jungiani, vol. 12, n. 1, 2006

li, «contengono in sé il seme della comprensione e della comunicazione con il sesso opposto» (Samuels 1985, p. 345). Il passaggio nell'esperienza rappresenta per l'essere umano allo stesso tempo la via regia e il maggior pericolo per l'interiorizzazione della funzione psichica contenuta nell'archetipo.

Fra i due archetipi, il concetto di Anima è sicuramente il più conosciuto. Jung ne parla nella sua autobiografia (1961) e riprende questo concetto ogni volta che parla dell'inconscio o della psiche. Il rapporto dell'uomo con la donna esprime il suo rapporto con l'inconscio (Jung 1928) e rappresenta la compensazione all'unilaterale dominio della coscienza che diventa, avulsa dai sentimenti, fredda logica.

La visione dell'Animus invece è successiva e si completa attraverso l'elaborazione effettuata dalle autrici junghiane, tra cui Emma Jung (1983). Tuttavia è vero che in più occasioni Jung non manca di sottolineare l'importanza che l'Animus ha per lo sviluppo femminile. Scrive Jung, infatti:

Animus è una specie di sedimento di tutte le esperienze che le antenate fecero dell'uomo e non soltanto di questo: è anche un ente generatore, creatore, non già nella forma della creazione maschile, ma in quanto produce qualcosa che potrebbe essere chiamato un *logos spermatikos*, una parola generatrice (Jung 1928).

La stessa radice del termine rimanda allo spirito, al respirare (Jung 1931). Non quindi soltanto come maschio generatore terreno di prole, ma come elemento spiritualizzante che offre alla donna l'opportunità di accedere al mondo interiore, e le può consentire, come nella fiaba della donna ragno ripresa dalla von Franz (1969, 1972), di accedere ai misteri della vita e fecondare a sua volta l'uomo come *femme* ispiratrice (E. Jung, 1983).

La spiritualizzazione dell'Animus, che è funzione conoscitiva, porta a un più facile riconoscimento dell'Ombra e alla sua integrazione e permette lo sviluppo, nella donna, di un pensiero tutto femminile collegato con l'Eros: una Sapienza che è una sintesi di sentimento e pensiero, non un sapere solamente intellettuale (Mazzarella 1991, p. 304).

L'Animus si compone di quattro funzioni, secondo la seguente sequenza: 1) forza, come volontà direzionata; 2) azione; 3) parola; 4) pensiero.

Questa quaternità che descrive il principio del *logos* presuppone un elemento di coscienza senza il quale né la volontà né l'azione, la parola o il pensiero sarebbero concepibili (E. Jung 1983, p. 37).

Ciò equivale a dire che nella donna l'assunzione su di sé di queste fun-

zioni maschili deve essere acquisita attraverso il ritiro delle proiezioni sull'uomo, la consapevolezza di possedere dentro di sé tali qualità e di poter esercitare queste funzioni a fini individuativi. In altri termini consiste nel: «prendere confidenza con questo elemento spirituale e nell'attribuirgli un ruolo appropriato affinché possa esercitare un'influenza significativa e benefica» (Ibidem). Altrimenti l'Animus si rende indipendente, alimentandosi della libido a disposizione della spiritualità presente nella donna, e inizia ad agire in modo distruttivo, dominando l'intera personalità.

Poiché la donna deve passare necessariamente attraverso l'uomo reale per prendere coscienza delle proprie funzioni maschili inconscie, il rischio è rappresentato dal fatto che il legame simbiotico, che ne può derivare, possa portare a una dipendenza psicologica patologica, insostenibile nel lungo tempo. Anche se Emma Jung scorge nella donna "*posseduta dall'Animus*" il tentativo dell'elemento maschile spiritualizzante di uscire all'esterno per essere riconosciuto, questo però soffoca la femminilità e diventa fallicismo esibito. In fondo:

[...] la sicurezza arrogante ostentata dalla "donna Animus" maschera la timidezza e la mancanza di convinzione personale ed è, tutto sommato, il segno di un'identità solo incompletamente raggiunta (Colonna 1983, p. 22).

È soltanto sulla base del dialogo fra conscio e inconscio che la femminilità può riacquistare il posto che le spetta.

Una volta ritirata la proiezione ci rendiamo conto di non aver a che fare con qualcosa che esiste al di fuori di noi, bensì con una realtà interiore (E. Jung 1983, p. 45).

L'archetipo maschile, insomma, può dare la possibilità alla donna di acquisire una conoscenza più allargata e impersonale, che la rende in grado di vedere le situazioni in modo più obiettivo, sganciandosi quindi dal punto di vista del collettivo. Inoltre la componente maschile che è in lei può aiutarla a comprendere meglio l'uomo e ad avere con lui un rapporto più profondo.

L'Animus dunque non interviene solo nelle attività spirituali o maschili, ma soprattutto fa sì che nella donna si sviluppi un atteggiamento spirituale che la libera dai limiti e dai pregiudizi di un punto di vista strettamente personale (Ibidem, p. 68).

Laddove i pregiudizi sono usati spesso contro l'uomo reale. Sintetizzando, per Jung nella seconda metà della vita si presenta nell'essere umano l'aspirazione all'integrazione di Animus e Anima, «un compito che va as-

solto per mantenere la libido sulla via della progressione» (Jung 1951). Tale integrazione consente di sviluppare la proprietà trascendente che può condurre l'uomo e la donna verso l'individuazione. L'elemento maschile e quello femminile devono unirsi (*coniunctio*) quindi non soltanto come compito esistenziale, ma soprattutto come via regia del processo di conoscenza.

Guarderemo ora più da vicino il concetto di *coniunctio* attraverso la favola di Apuleio *Amore e Psiche*.

Il femminile e il maschile attraverso la fiaba

Per prima cosa, prenderemo in considerazione due aspetti della favola che ci possono aiutare a chiarire alcune problematiche legate all'integrazione della controparte psichica:

- a) Amore e Psiche¹: cosa descrivono queste due figure;
- b) Afrodite, ovvero l'essenza del materno.

Per quanto riguarda il primo punto vediamo più da vicino cosa rappresentano i due protagonisti della fiaba. Apuleio descrive Psiche come una fanciulla leggiadra, la cui fama travalica i limiti del proprio regno per estendersi a tutta la terra. Tuttavia questa bellezza invece che condurla verso la felicità, l'aliena giorno dopo giorno, perché la relega "*vedova vergine*" fuori della possibilità di trovare marito; mentre Amore, figlio divino e incestuoso di Afrodite, appare nell'incoscienza fanciullesca di chi, cercando di eludere il potere materno, vive di nascosto la sua passione per la giovane terrena, e sembra però apparentemente privo di risorse autonome per imporre la sua scelta.

Neumann asserisce che la favola di Apuleio rappresenta l'archetipo della «relazione tra uomo e donna» (Neumann, 1971) e tratta dell'unione fra principio maschile e femminile. Seguendo il suo scritto, Psiche è l'Anima, l'inconscio come attributo dell'essere umano, che prevale sul caos indifferenziato dell'epoca precedente, rappresentato dal dominio di Afrodite. Eros invece rappresenta il principio maschile che all'inizio, sempre seguendo Neumann, «è aggressione, vittoria, violenza e soddisfazione del desiderio» (1971, p. 47).

Ci sembra essenziale rilevare che, secondo l'interpretazione di questo autore: «[...] in questo mito l'amante e sposo di Psiche – contrariamente

1. Benché la favola di Apuleio nomini i due protagonisti nella lingua latina, Amore e Psiche, Neumann utilizza, come da lui stesso sottolineato, la terminologia greca di Eros e Psiche.

anche alla minimizzante raffigurazione di amorino dell'antichità – non è Amore o Cupido, ma il grande dio Eros» (Neumann 1971, p. 117).

Nato come entità cosmica primordiale, primo tra gli dei (Graves 1955), principio animatore dell'universo, rappresentato originariamente attraverso simboli aniconici, poi con simulacri fallici, Eros diventa solo in seguito figlio di Afrodite ed Ermes o Ares e trasformato iconograficamente in un fanciullo alato, munito di frecce, simbolo della passione sessuale che non si ferma davanti a nulla, nemmeno di fronte all'incesto (Graves, cit.). Nel racconto di Apuleio sembra quindi già contenuto, secondo Neumann, una rielaborazione del mito greco originario, in favore di una versione del dio in parte depotenziata. L'immagine di Eros appare ben diversa da come può apparire nella simbologia romana, soprattutto se si considera che in greco la parola *èros* contiene in sé sia l'aspetto dell'amore sia quello della passione. Oltre a ciò, il personaggio di Eros nel racconto in questione evoca un erotismo potente, molto vicino al concetto junghiano di *principio vitale*. Il passaggio dal dio Eros al giovane Amore sembra cioè disegnare intuitivamente l'inizio di una trasformazione dell'immagine unitaria e inscindibile di amore e passione, intesa come unione spirituale e carnale – dove l'espressione dell'amore e dei sentimenti nella relazione con l'altro necessita, poiché umana, della mediazione corporea – in una visione che inizia a produrre una scissione fra l'*amore platonico*, inteso anche nel suo significato di anelito alla verità, di amore del bene, e il *Sesso*, come istinto incontrollato. Se questa lettura è plausibile, possiamo pensare allora che la coppia Afrodite-Eros rappresenti l'erotismo incestuoso che deve essere trasferito sulla donna per consentire all'uomo di evolversi e mascolinizzarsi. In tal senso Eros è il principio maschile che lotta per affrancarsi dal matriarcato e svilupparsi. Lo stesso vale per l'Anima che deve compiere un percorso che la porta all'unione con il principio maschile. Non è un caso che, seppure marginalmente ma in modo decisivo, Giove compare quale artefice della unione, unico in grado di anteporre la sua volontà alla dea furiosa. L'unione di Eros-Giove per la salvezza di Psiche può rappresentare allora proprio il compimento del principio maschile, nella sua versione potente e patriarcale, l'unico in grado di unirsi al femminile e divinizzarlo. Psiche invece per Neumann:

[...] incarna la psicologia dell'incontro in cui un amante, in quanto essere singolo, arriva a realizzare la propria esistenza attraverso questo amore, che include in sé sofferenza e separazione (Neumann 1971, p. 67).

E simboleggia il predominio nascente della vita psichica, da cui l'essere

umano emerge nella sua individualità. Se Afrodite unisce mare e cielo, Psiche è la rappresentazione dell'individuo che si divinizza attraverso l'amore, unendo il cielo con la terra e «il carattere femminile della vita psichica risulta predominante» (Ibidem). L'inconscio e la coscienza attraverso la mediazione dell'amore, anch'esso inteso come attributo terreno, possono accrescersi nel continuo dialogo rappresentato dalle tappe del racconto.

Vista in tal senso la favola di Apuleio mostra allora, in termini mitologici, il percorso psicologico che l'uomo e la donna devono compiere per uscire dal matriarcato, luogo di indifferenziazione dell'inconscio e obnubilazione della coscienza, per aspirare a un'unione in funzione di traguardi spirituali e individuativi, piuttosto che perseguire ambizione, avidità e ricerca cieca del piacere, mete egoiche.

Il secondo punto riguarda l'essenza del materno espresso nella favola. Le figure che possono essere ascritte all'archetipo della Grande Madre sono Afrodite, le sorelle e, come sottolinea Neumann, lo stesso Eros. Afrodite, la dea del desiderio, da lei stessa descritta come «antica genitrice delle cose della natura» può esprimere l'anelito divino dell'Anima unito alle forze mortali dell'inconscio. Solo il passaggio attraverso la miseria umana può consentire all'uomo di accedere al divino senza inflazionarsi. Contemporaneamente le sorelle evidenziano il modo attraverso il quale l'inconscio può esercitare tale infernale potere. Neumann precisa infatti come le sorelle, donne infelici e vittime di matrimoni non riusciti, esprimano sia l'immagine dell'ostilità all'uomo sia, in modo ancora più subdolo, il disgusto sessuale di una psicologia matriarcale che si sente «violentata e offesa»² dall'uomo. Risultato di tale operazione non può essere che lo sbilanciamento della coscienza verso le mete egoiche, intese come ambizione alle ricchezze³ possedute dall'uomo, la cui bramosia guarda caso è proprio la responsabile della loro morte e della vittoria di Psiche, l'unica in grado di accedere ai veri «tesori» del maschile⁴. Allora anche Psiche fa parte dell'immagine della

2. Proprio nella nostra società, questa situazione altamente conflittuale dello sviluppo femminile trova la sua massima espressione nell'isteria. Secondo la Dio Bleichmar l'isterica non è una donna omosessuale né tantomeno una transessuale. La donna isterica si nega al desiderio maschile e così facendo castra l'uomo. «La donna isterica non trova altro modo di valorizzare la donna che è in lei. Il prezzo che deve pagare per questa soluzione di compromesso è quello di una lotta sessista fra lei e l'uomo che ama» (Dio Bleichmar, 1992, pag. 190). L'autrice lega in altri termini la peculiare problematica femminile ad una ferita narcisistica incolmabile nell'identità di genere che può essere tamponata soltanto se tenuta a distanza, attraverso l'allontanamento selettivo da colui che non fa altro che attendere alla sua stabilità con il suo desiderio.

3. Quando parliamo di ricchezze ci riferiamo alle funzioni maschili che non possono essere interiorizzate e che la donna può depredare concretisticamente sotto forma di cose.

4. Questo aspetto viene evidenziato in molte fiabe, come ad esempio *L'allodola che trilla e saltella* dei Grimm [(1951) 1992] dove c'è un uomo adulto, un padre, che deve intraprendere un lungo viaggio

Grande Madre, disegnando il percorso che la psicologia femminile deve compiere verso l'uomo sciogliendo il legame simbiotico con la madre, superando l'ostilità e il pregiudizio che portano la donna a combatterlo, per accedere al mistero del maschile e interiorizzarlo attraverso un'unione profonda. Vista dalla parte dell'uomo invece, l'Anima può dialogare con la coscienza solo distanziandosi dall'indifferenziazione attraverso l'emergere consapevole dei sentimenti, valorizzati, che rendono possibile l'incontro con la donna, trattata come persona e come "pari". L'uomo nell'unione con la donna amata lascia il predominio della fredda razionalità vista come superiore per entrare in contatto con il mondo dei sentimenti e, attraverso questi, intraprendere un cammino individuativo. L'uomo preda di un eros indifferenziato⁵, di un dongiovannismo⁶ che lo porta ad un uso sessuale dell'altro senza sentimento, sarà un uomo avviato alla ricerca di mete egoiche, chiuso in un fallicismo che lo rende vittima inconsapevole di un materno fagocitante che lo fa rimanere "figlio", accumulatore di "ricchezze" e lo aliena dal percorso individuativo. Non a caso la coppia finale esprime la divinizzazione della capacità di amare, espressa da Psiche in tutto il racconto nella ricerca attiva di riunirsi al suo sposo e afferma che soltanto l'amore in definitiva può unire, nel corpo e nello spirito, l'uomo e la donna.

Un altro aspetto evidenziato dall'autore riguarda la bipolarità dell'archetipo matriarcale (Michelini Tocci, 1980). Da un lato le sorelle rappresentano l'elemento che può consentire a Psiche di uscire dal legame segreto con Eros e accedere ad un nuovo livello di coscienza. Dall'altro, Afrodite esprime gli aspetti bui e mortali del materno che spariranno nella coscienza collettiva dopo la trasformazione dovuta al cristianesimo.

La concezione unitaria del grande archetipo femminile, concezione che appartiene alle originarie esperienze della donna e che era ancora rappresentata dal cielo degli dei con le sue dee in opposizione tra loro, nel mondo patriarcale si dissolve. La scissione in Madre Buona e Madre Cattiva porta nel patriarcato ad una grande rimozione nell'inconscio del lato femminile negativo (Michelini Tocci 1980, p. 96).

Se è vero che nella mitologia posteriore e nelle fiabe, rimane ancora evidenziata la *madre cattiva*⁷, questa non appare più come aspetto diretta-

e riportare un dono alle sue figlie. Le tre giovani ragazze esprimono ognuna la propria scelta: la minore, la preferita, vuole l'allodola che canta e saltella, simbolo del Sé mentre le altre sorelle chiedono perle e diamanti cioè mete egoiche.

5. «Nel mondo della madre tutti i corpi sono uguali» (Kundera, 1984).

6. «Anche il dominio del sesso sull'uomo corrisponde ad un prepotere dell'Archetipo della Grande Madre» (Neumann 1953).

7. Vorremmo esprimere a questo proposito la considerazione di come l'utilizzo di certi termini può essere fuorviante. Parlare di matriarcato non equivale a parlare di madre buona o cattiva, termini che possono essere fraintesi. I termini matriarcato e patriarcato (Neumann, 1953) sono non soltanto più

mente collegabile con il materno, come nel caso di Afrodite-Persefone, ma è attribuita ad altre figure più distanti: la matrigna, la suocera, la strega o ancora scompare, come assenza di figure materne.

Inoltre in tutte queste forme è occultato un aspetto molto importante: l'ostilità del matriarcato si focalizza sull'unione passionale del principio maschile e di quello femminile, dell'uomo con la donna, perché esso è in grado di svincolare questi ultimi dal suo abbraccio mortale. In altri termini l'ostilità del matriarcato non è diretta semplicemente verso il maschile, ma anche verso il femminile e verso il matrimonio divino. Per Neumann il predominio della madre sulla figlia impedisce l'incontro individuale e completo tra uomo e donna (Neumann 1975) in funzione dell'autoconservazione, dell'indifferenziazione e dell'opposizione allo sviluppo della *Sapientia*.

Torniamo ora alle funzioni dell'Anima integrate con le funzioni maschili, come sono esplicate nel racconto di Apuleio.

La favola, come abbiamo visto, inizia descrivendo insieme alla bellezza di Psiche, bella ma non amata, l'isolamento al quale è condannata. Possiamo leggere questa situazione come espressione del potere *numinoso* della Psiche, la forte attrazione "divina" che emana e nello stesso tempo il timore reverenziale che tiene a distanza, che rende difficile la relazione. In questo passo della fiaba si evidenzia altresì non soltanto l'ambivalente richiamo che l'inconscio esercita sull'essere umano, ma soprattutto il carattere relazionale della Psiche che non può vivere nell'isolamento, né in un rapporto distanziato, ma necessita la vicinanza e il contatto col principio maschile. La coppia genitoriale in questo caso non può che consegnare la giovane al suo destino, seppure con il dolore di chi ha la consapevolezza che:

[...] l'avvicinarsi dell'uomo preannuncia sempre e in ogni caso un destino di separazione, e se le nozze sono sempre un mistero, sono però anche un mistero di morte (Neumann 1971, p. 47).

Da questo momento in poi lo sviluppo del principio maschile e quello femminile corrono di pari passo.

Il primo aspetto che colpisce in Psiche, che si ritrova anche in altre favole, è la sua accettazione del destino, venata soltanto dal lieve rimprovero che rivolge ai genitori. Ella non lotta e si consegna *paurosa e tremante* a quello che ha l'aspetto più di un funerale che di un matrimonio. Se il con-

precisi, ma possono anche permetterci di guardare agli aspetti transgenerazionali e culturali della patologia, piuttosto che intenderli riduttivamente come meramente personali.

trattare di tale sentimento è il sotterfugio con il quale Eros contravviene agli ordini materni, l'aspetto evidenziato dalla fiaba riguarda la difficoltà del maschile e del femminile di sganciarsi dal matriarcato per avviarsi in un cammino di morte apparente che contiene in sé i germogli di una rinascita. Nella consegna di Psiche al suo destino si profila la propensione religiosa della psiche, che si rimette al suo destino senza opporre resistenza, vissuta in un accordo segreto e silenzioso che consente alla coppia di sviluppare e accrescere tale propensione.

Per ciò che concerne il tema delle nozze segrete, un aspetto evidente nella favola è il carattere sessuale dell'incontro fra i due amanti, così come è evidenziato l'atteggiamento inizialmente restio di Psiche che diventa, in un secondo momento, attesa impaziente e trepidante dell'arrivo dello sposo e dei suoi "amplessi". Quello che prima era un'abitudine si trasforma in desiderio, fino a morire. Se è fin troppo banale porre l'accento sulla riluttanza della donna a cogliere nella sessualità un elemento individuativo (narcisizzato)⁸, che difficilmente viene riconosciuto come proprio, oppure afferrare l'aspetto tendenzialmente anaffettivo dell'incontro sessuale dello uomo che chiede di piegare la donna al suo desiderio, come un amante furtivo, tuttavia possiamo leggere questi elementi come due punti di partenza, paralleli, di come l'incontro è vissuto nell'inconscio collettivo e, quindi, individualmente. Nella visione che ne consegue: «[...] il maschio ostile, la donna quale vittima dell'uomo mostro, l'uccisione dell'uomo e la castrazione [emergono] quali simboli di difesa o di dominio del matriarcato».

Neumann spiega questo passaggio come conseguente al timore del divoramento della fusione. Aggiungiamo che in questo brano si mostra il cammino dei due protagonisti che parte da un eros vissuto senza coscienza, desimbolizzato, quindi agito nella sua dimensione concretistica e immatura affettivamente, ad un eros agito all'interno di una relazione cosciente e piena d'amore.

Tornando alla favola, esaminiamo ora le quattro imprese di Psiche lette come una rappresentazione simbolica delle funzioni individuative che l'Anima può realizzare nella *coniunctio* con l'Animus.

Si può subito osservare come l'iniziale accondiscendenza della fanciulla

8. Perché la sessualità non è nella donna narcisizzata? Perché, si chiede la Dio Bleichmar (1999), la donna non può sentirsi appagata narcisisticamente da un buon orgasmo? Nella donna, risponde l'autrice, «la pulsione aggredisce il genere» a differenza dell'uomo dove non fa altro che aumentare e confermare la sua virilità. «L'abisso fra l'essere oggetto causa del desiderio (cioè risvegliarlo ma con prudenza) e l'essere soggetto di desiderio (godere della propria sessualità e sentirsene valorizzata nell'esercizio e nella soddisfazione) non risulta facilmente colmabile dalla donna mediante risignificazioni individuali. Pensiamo che per conseguire la tanto menzionata "unità", sia necessario non solo che la donna scopra la vagina e che la investa libidicamente in modo corretto, ma soprattutto che la narcisizzi» (Ibidem, p. 97).

in questa fase si trasforma in azione, vissuta tutta al femminile, grazie anche all'ispirazione del dio Pan che, come nota Neumann (1971, p. 73), è come se dicesse: "tu, Psiche, sii femminile e conquistalo". Un'immagine del femminile molto diversa da quella cui siamo abituati a fare riferimento. Non c'è passività in questa fase nell'accettazione del destino né nella determinazione, evidenziata in Psiche, nel ricercare strenuamente di riunirsi al suo sposo. Anche lo scoramento che possiamo vedere in lei a ogni nuova difficoltà, non deriva da un'assenza di volontà. Per Neumann questo aspetto può essere ricondotto alla scarsa convinzione che il femminile può avere di possedere in sé anche le funzioni maschili, e alla necessità di sviluppare insieme all'azione la fede nel suo compimento e il riconoscimento della meta che è in gioco.

Solo perché Pan apre gli occhi a Psiche sul significato nascosto dei compiti apparentemente arbitrari di Afrodite, gli eventi prendono una direzione, che è quella verso Eros, e il passare di Psiche di compito in compito diventa un cammino (Ibidem, p. 73).

Solo allora «i compiti di Afrodite diventano azioni di Psiche». Solo così la donna può compiere la sua impresa «[...] con l'aiuto del maschile, ma non in modo maschile» (Neumann 1971, p. 82).

Nel primo compito, in cui la giovane deve separare e disporre le sementi, si esprime la capacità posseduta dall'Anima di "principio ordinatore", in base al quale essa può «scegliere, selezionare, coordinare e valutare, orientandosi» negli elementi caotici dell'indifferenziazione, propria del matriarcato⁹. Sono le forze istintive, le formiche, che l'aiutano in tale impossibile e, solo apparentemente, inferiore impresa. In fondo è come se l'immagine della serva evocata da Afrodite, e che peraltro ritroviamo in molte favole successive, non è altro che la svalorizzazione di un aspetto prezioso della Anima. Il termine svalorizzazione non riguarda naturalmente l'aspetto di cura e d'amore che la donna può esprimere nelle mansioni "familiari", ma allude alla visione denigrata che esiste nel conscio, così come nell'inconscio collettivo, di tali compiti. Per esempio possiamo vedere che nei pazienti narcisisti, che affermano attraverso una comunicazione caotica e desimbolizzata, di barriera, il loro rifiuto ad entrare in contatto con l'altro può emergere, come prima rappresentazione della funzione ordinatrice e selettiva dell'analista – che tenta di cogliere gli elementi comunicativi derivativi inconsci che possono malgrado tutto affiorare – l'immagine della

9. Neumann parla in realtà del caos del maschile. A nostro parere proprio perché Eros è unito ad Afrodite ed è un aspetto del matriarcato, e anche perché in realtà la miscela è preparata dalla stessa Afrodite, la confusione è da attribuire senz'altro al matriarcato piuttosto che all'elemento maschile.

donna di pulizie, della serva che incarna la svalorizzazione del femminile o meglio della funzione femminile in gioco in quel momento. Tale funzione dell'Anima può d'altra parte essere attivata soltanto con l'incontro con la forza del maschile che feconda. Il vigore dell'azione senza l'apporto dell'Anima diventa forza cieca e brutta. Il Logos è asservito alle mete egoiche. Solo attraverso la *coniunctio* si può passare dalla potenzialità alla realtà.

Il secondo compito consiste nel prendere dalle pecore il fiocco di lana. Neumann interpreta questo passaggio come la possibilità, propria del femminile, di imbrigliare gli aspetti distruttivi del maschile: «Il violento potere solare del montone d'oro simboleggia una forza spirituale archetipica schiacciante, di fronte al cui maschile impeto distruttivo il femminile soccombe» (Neumann 1971, p. 74).

L'aiuto, in questo caso, le è dato dal mondo vegetale, la canna che l'invita alla pazienza e le suggerisce così il modo di arrivare alle forze feconde del maschile indirettamente, depotenziandone la *numinosità*. In termini psicologici l'irruzione violenta della coscienza nell'inconscio deve essere evitata ed è soltanto aspettando il "momento propizio" che il dialogo è possibile. In termini personali, anche qui la capacità femminile della pazienza, della flessibilità e dell'elasticità, attributi della canna, possono essere ridotti a mere qualità psicologiche, trasformate in passività, rendendo la donna "bambola". Come abbiamo notato in precedenza, l'immagine femminile di donna "senza cervello", di plasticità esasperata che la rende figura inerme, può essere espressione non soltanto del collettivo e della cultura, ma può rappresentare un aspetto di personificazione dell'archetipo, che rende impossibile esercitare la funzione a scapito di un atteggiamento passivo ed ignavo. L'esempio clinico in questo caso può essere ricercato nelle rappresentazioni inanimate del femminile che emergono grazie alla pazienza e alla riflessione dell'analista che è attento a non irrompere nell'inconscio prima che si siano create le condizioni favorevoli, depotenziandone in tal modo gli aspetti perturbanti. La recettività del femminile d'altronde per dispiegarsi deve congiungersi con la capacità di operare propria dell'Animus. Solo nel contatto con l'Anima l'agire umano si piega ai compiti spirituali, lasciando l'azione intesa come presa di potere fallica.

La terza impresa di Psiche consiste nel raccogliere l'acqua dei fiumi del mondo infero, unire il sopra con il sotto, imbrigliare la forza dell'inconscio senza esserne distrutta. In questo caso l'aquila le viene in aiuto. Per Neumann rappresenta l'emergere in Psiche di un principio maschile già presente nella ragazza.

Nell'aquila che tiene il recipiente è rappresentata nel modo più profondo la spiritualità

ormai già maschile e femminile di Psiche, la quale in un atto solo “riceve” come una donna, cioè in quanto recipiente accoglie e concepisce, e nello stesso tempo afferra e comprende come un uomo (Neumann 1971, p. 79. Corsivo nostro).

La recettività del femminile è in grado di mediare fra inconscio e coscienza. Il riferimento di Neumann al fatto che questo compito di Psiche rappresenti una variante del compito della ricerca dell’acqua della vita rileva, a nostro parere, che in quel momento sono le forze del sentimento e del desiderio espresse attraverso l’aquila, come forze spirituali, che il femminile utilizza per «catturare la corrente [...] e dare forma e quiete a ciò che è informe e fluente» (Ibidem). Di fronte al significato d’incontenibile energia dell’inconscio, forse del mistero della vita stessa, solo Psiche può realizzare l’incontro senza essere distrutta. Di fronte «alla potentissima forza numinosa-maschile di ciò che penetra per fecondare» solo l’altrettanta potente capacità recettiva del femminile, affettiva, può trasformare simbolicamente gli elementi inconsci in contenuti della coscienza e metabolizzarli. In tal senso la capacità dell’inconscio espressa nella *coniunctio* è quella di convogliare i sentimenti e le percezioni in immagini simboliche e archetipiche, quindi cariche di significati affettivi, che possono essere utilizzate successivamente dalla coscienza, una volta trasformate in parole pregne di significato, nel continuo dialogo con l’altro.

Il quarto e ultimo compito è il viaggio negli inferi dove Psiche incontra l’aspetto nascosto di Afrodite, Persefone. L’elemento che aiuta la fanciulla è la Torre simbolo, per Neumann, «della cultura umana e della coscienza umana» che in questo passaggio può essere interiorizzata.

Per il fatto che adesso è cosciente del suo scopo e il suo Io ha conquistato stabilità e fermezza, Psiche non è più disposta a seguire le semplici esigenze naturali della sua indole ed è in grado di indovinare l’astuzia delle potenze ostili (Neumann 1971, p. 87).

In questa parte Neumann parla sia della capacità di Psiche, che con l’aiuto della torre apprende i modi per arrivare a Persefone eludendo i tentativi della dea di farla soccombere, sia della necessità di non piegarsi alla pietà, tipica del femminile. A nostro parere l’aiuto della torre e l’interiorizzazione di Psiche della capacità di guardare lontano, sottintende la possibilità dell’inconscio di produrre, o meglio lasciar emergere, elementi di verità che possono essere utilizzati per combattere gli aspetti invece falsificanti della razionalità, i “trabocchetti”, che rischiano di far morire ad ogni passaggio la forza vitale della psiche. La coscienza che ne scaturisce piega le qualità umane ai bisogni trascendenti, e avvia verso un’esistenza vissuta nel continuo dialogo fra forze involutive egoiche e forze individuative del

Sé. In questa ottica l'abbandono della pietà allora non ha il significato di resistere ai sentimenti di compassione o di *pietas* verso la miseria umana.

Noi crediamo che la pietà sia sempre un sentimento solo positivo. Ma nella via dell'individuazione il Sé esige che le nostre parti più ingenua e pietose siano sacrificate. La vera pietas è l'ascoltazione del Sé e qui bisogna morire alla pietà. La pietà è un'emozione che ci porta a compatire, cioè a patire con l'altro il suo dolore. Ma se non è accompagnata dall'amore, che comporta la conoscenza dell'Ombra, si riduce ad inutile sentimentalismo (Mazzarella 1991, p. 201).

E ancora:

[...] la pietà fuori luogo può avere un effetto negativo lasciando le persone nello stato infantile e inoltre la pietà riversata sugli altri significa un compiacimento per le proprie debolezze (von Franz 1972, p. 72).

Resistere alla pietà in questa fase esprime altresì il passaggio da una visione che si piega di fronte ai sentimenti dell'Io ad una nuova predisposizione religiosa verso il compito individuativo che non può essere posseduto e nemmeno governato – in questo senso noi leggeremmo l'errore di Psiche che pensa di fare sua la bellezza di Afrodite aprendo il vasetto dell'unguento – ma che l'uomo può soltanto lasciare che si compia, piegandosi al volere del Sé.

Per concludere, le caratteristiche di insormontabilità e di difficoltà titanica dei compiti ideati da Afrodite evidenziano l'idea, propria del matriarcato, dell'impossibilità d'incontro fra principio maschile e femminile, fra inconscio e coscienza. La risposta che noi possiamo trovare nella favola è che l'amore rappresentato dalla *coniunctio* finale è un processo che si compie nell'unione continua fra Animus e Anima, laddove le funzioni dell'uno possono integrarsi in quelle dell'altro in una *gestalt* che trascende il singolo e le proprietà che gli appartengono, per arrivare allo *hieròs gàmos*, cioè ad un'integrazione di queste funzioni che può avviarcì al Sé.

Proveremo a esporre tale sintesi in uno schema semplificato.

Animus (Emma Jung)	Animus-Anima <i>Coniunctio</i>	Anima (Neumann)
Forza	Capacità di esercitare la forza discriminando (<i>volontà direzionata</i>)	Contenimento
Azione	Capacità di azione nel tempo (<i>tempestività</i>)	Pazienza, elasticità e flessibilità
Parola	Capacità comunicativa (<i>la parola significante</i>)	Recettività e forma
Pensiero	Capacità di comprensione e sintesi (<i>Sapientia</i>)	Capacità di indovinare le astuzie delle potenze ostili

Nella prima casella si evidenzia come il potere fecondante del principio maschile, in opera nella prima impresa di Psiche, unito alla capacità del femminile di simbolizzazione conduca all'azione come *volontà direzionata*. La discriminazione fra simboli (le sementi) ed elementi desimbolizzati (le scorie) permette alla coscienza di dirigere l'azione verso mete individuali, lasciando le ricostruzioni falsificanti della mente egoica. In un'ottica clinica se l'Anima lascia emergere immagini, metafore, emozioni che contengono elementi di verità sul significando profondo che il contatto con la realtà e l'interazione con gli altri suscitano, è solo il continuo dialogo con queste verità che consente la fecondazione trasformativa. L'Anima senza Logos diventa indifferenziazione, come si può osservare in alcuni tipi di DCA, in particolare nelle alimentazioni incontrollate. Laddove emergono copiose immagini, sogni, metafore lontane da ogni qualsivoglia forma di consapevolezza profonda, le contraffazioni del pensiero egoico proprie dell'emisfero sinistro prevalgono e ogni tentativo di penetrazione di significato profondo viene impedito perché intollerabile, come dimostrano le altissime percentuali di drop out osservate da chi si occupa di tali patologie¹⁰.

Nella seconda, la lucentezza accecante del Logos come coscienza se mediata dai sentimenti, che possono guidarla con flessibilità e recettività verso la scelta del momento propizio, consente la *scelta tempestiva dell'azione conoscitiva*. Di fronte alla possibilità che la precocità di un intervento possa scompensare in modo distruttivo un equilibrio o il ritardo possa

10. Anche la Bruch (1973) sottolinea la difficoltà delle donne obese a collaborare terapeutamente.

renderlo inutilizzabile, il momento giusto consente alla coscienza di fare luce sull'inconscio integrando aspetti di sé ignoti, ritirando le proiezioni. Il valore trasformativo dell'interpretazione è come ben sappiamo legato al significato, ma anche al momento in cui il paziente può accogliere l'elemento di verità in essa contenuto.

Il terzo livello riguarda invece la capacità comunicativa della Psiche che può d'altra parte compiersi solo attraverso l'unione fra l'attitudine simbolica del femminile e la *parola* che si trasforma da segno, cioè elemento falsificante della mente egoica, a simbolo cioè significato intriso di affetto. In altri termini nella *coniunctio* il sentimento unito al Logos può permettere all'uomo come alla donna di arrivare con la parola al significato profondo dell'esperienza e del mondo interno. In questo livello si evidenzia che la plasticità dell'inconscio diventa forza dinamica attraverso la parola e l'uso comunicativo che possiamo farne. Il termine *talking cure* di freudiana memoria (Freud, 1892-95) esprimeva intuitivamente molto bene il potere trasformativo del linguaggio, non inteso come chiacchiericcio solipsistico, quanto come costruzione continua di significato attraverso la relazione affettiva con l'altro.

Infine è soltanto attraverso il pensiero, inteso non come mera razionalità, ma come capacità dell'uomo di arrivare alla comprensione profonda del senso delle relazioni e della propria esistenza, che l'essere umano riesce a districarsi dalle trappole della mente egoica verso una modalità che porta alla verità, intesa come *Sapientia*. La coscienza che ne deriva è intelligenza emotiva unita a un traguardo etico attraverso l'attivazione della funzione trascendente.

Come la mitologia e le fiabe raccontano, l'unione di Animus e Anima è un traguardo che oltre a rendere l'uomo e la donna persone complete, contiene in sé il potenziale archetipico individuativo. Per Jung il compito di integrazione della controparte psichica ha il senso di sviluppare una bisessualità, che non conduce però né all'androginia né alla ginandria¹¹. Quanto più la donna ha una salda identità di genere femminile, quindi in grado di potenziare le sue funzioni Anima, tanto più ella potrà integrare, attraverso l'amore per un uomo portatore di un Animus positivo, le funzioni maschili e unirle in una sintesi che la renderà ancora più femminile. Così come l'uomo con una salda identità di genere maschile, in grado di utilizzare le funzioni Animus, potrà nell'incontro con il femminile integrare gli aspetti Anima e viepiù mascolinizzarsi. In altri termini la via dell'integrazione

11. La Mitscherlich (1992) sottolinea l'importanza di un approfondimento dei problemi sottesi al binomio ginandria/androginia. La posizione junghiana crediamo possa dare una soluzione, superando tale binomio con una terza posizione che sintetizzi armonicamente gli opposti.

non porta verso l'indifferenziazione sessuale o l'ermafroditismo, ma verso una bisessualità psichica che viene interpretata nell'uomo così come nella donna in termini assolutamente specifici e complementari.

Animus e Anima nell'ottica della “neuropsicologia analitica”

Continuiamo ora il nostro percorso, volto ad approfondire l'idea di femminilità e mascolinità, con la proposta di rileggere i concetti di Animus, Anima e *coniunctio*, secondo l'ottica su esposta, alla luce dei recenti rilievi delle ricerche neuropsicologiche che possono offrire un terreno secondo noi elettivo per una rilettura di tali tematiche e per scoprire addirittura l'intimo rapporto del mondo simbolico delle fiabe e dei loro personaggi con il funzionamento della mente nel suo rapporto con il corpo, rappresentato dal cervello e le sue funzioni. Prima è opportuno chiarire che il modello mentale da noi utilizzato è quello della neuropsicologia analitica (Grassi 1999; 2000; 2002), in quanto ci appare aderente al concetto di Animus e Anima suddetto, e più in linea con alcuni assunti di base della psicologia analitica di Jung, rispetto alle successive proposte del modello neuropsicoanalitico (Solms, Turnbull 2002) che invece segue piuttosto evidentemente il modello freudiano. Ci sembra utile motivare brevemente le ragioni di questa scelta.

Come prima osservazione, il modello neuropsicoanalitico (Solms, Turnbull) si sviluppa su un livello diverso da quello della neuropsicologia analitica. Esso infatti obbedisce al criterio localizzazionistico di Lurija, e quindi esplora il funzionamento di singole aree cerebrali. La neuropsicologia analitica, invece, si muove su un livello di funzionamento superiore, macrostrutturale, occupandosi dell'integrazione tra le funzioni delle specifiche aree cerebrali, quale quello del funzionamento dei due emisferi cerebrali e del tronco encefalico, che invece Solms studia in modo più parcellizzato e settoriale. Il livello di osservazione macrostrutturale ci pare, per sua natura, più in sintonia con il nostro punto di vista junghiano e più immediatamente riconducibile alla tripartizione finora osservata di Animus, Anima e Sé.

La seconda osservazione riguarda la considerazione che l'esplorazione del rapporto mente-cervello, attuata per aree cerebrali, conduce Solms a prendere in considerazione solo un certo numero di scoperte delle neuroscienze, tralasciando alcune ricerche importanti che si occupano delle funzioni delle macrostrutture suddette, e mantiene non sufficientemente chiariti alcuni nodi problematici propri della elaborazione freudiana. In particolare Solms si attesta su alcune correlazioni che, pur essendo di grande

interesse scientifico, sono comunque subordinate alla conferma del modello freudiano della mente perseguita dall'autore. La correlazione, ad esempio, tra funzioni inibitorie dell'area prefrontale ventromesiale e la strutturazione del Super-Io appare di indubbio interesse scientifico. La neuropsicoanalisi assegna all'emisfero sinistro la funzione di versante neurofisiologico dell'Io e della coscienza estesa, intesa come capacità metacognitiva; all'emisfero destro la capacità relazionale con l'oggetto totale e al tronco encefalico quello di versante neurologico dell'Es, in un primo momento (Solms e Solms 2000), e del Sé successivamente (Solms, Turnbull 2002). Restano però insolute alcune questioni epistemologiche: la neuropsicoanalisi si iscrive nella metapsicologia pulsionale freudiana ortodossa oppure nella psicologia delle relazioni oggettuali? Quale relazione è ipotizzabile tra il concetto di Sé e la teoria pulsionale a cui Solms continuamente fa riferimento?

La terza osservazione concerne il fatto che riferire le funzioni del Sé e della coscienza nucleare – intese comunque da Solms nell'accezione piuttosto riduttiva di monitoraggio del mondo interno viscerale e di accoppiamento di quest'ultimo con le percezioni derivanti dal mondo esterno – alla attività del tronco encefalico (Damasio 1999), attribuire la relazionalità con l'oggetto totale a una specializzazione funzionale dell'emisfero destro e l'attitudine metacognitiva dell'Io e della cosiddetta coscienza estesa allo emisfero sinistro (Solms, Turnbull 2002) costituiscono, invece, successive conferme al modello proposto dalla neuropsicologia analitica (Grassi 1999). Infatti già allora la neuropsicologia analitica aveva individuato la correlazione tra tronco encefalico e Sé. I concetti di *psiche egoica* (con una propria organizzazione conscia e inconscia quale sottosistema psichico con funzioni di adattamento in un'ottica darwiniana), di *psiche oggettiva* (anche essa con una propria organizzazione conscia e inconscia, quale sottosistema specializzato nella elaborazione delle relazioni affettive con gli altri, di processi individuativi e di esplorazione emozionale delle verità profonde celate nell'inconscio proprio e degli altri) e la concezione del *Sé* (inteso nell'accezione junghiana di centro organizzatore della personalità totale, con un versante psicologico individuale di consapevolezza e un versante psicologico e spirituale transpersonale), ci appaiono come pilastri di un modello della mente (Grassi 2002) sicuramente più aderente sia alle scoperte delle neuroscienze (neuropsicologia split-brain) sia agli assunti di base della psicologia analitica. In definitiva, l'intelligenza emotiva dell'emisfero destro è per noi correlabile con il concetto junghiano di Anima, così come l'attitudine cognitiva, metacognitiva e di messa in atto di comportamenti intenzionali dell'Io pertinenti all'emisfero sinistro appaiono correla-

bili con il concetto junghiano di Animus e l'integrazione di queste funzioni da parte del tronco encefalico congruente con il concetto di Sé.

Se riprendiamo la schematizzazione delle funzioni dell'Animus proposta da Emma Jung, possiamo rileggere i contenuti della fiaba sopraesposti in termini di neurofisiologia. Ci accorgiamo infatti che forza, intesa come volontà, azione, parola e pensiero sono competenze in cui è specializzato proprio l'emisfero sinistro. Per tale struttura la pianificazione e l'elaborazione di strategie comportamentali volte ad attività di *problem solving*, come affermano le neuroscienze, sono correlabili con gli attributi dell'Animus di forza (eros) intesa come spinta motivazionale ed azione direzionata al raggiungimento di un obiettivo. Quest'ultimo sarà di sopravvivenza e di sicurezza o di autoaffermazione (neuroscienze), laddove l'Animus-psiche egoica persegue finalità narcisistiche (libido narcisistica, Eros subordinato alla madre Venere). Se l'eros viene diretto invece all'integrazione dei contenuti dell'Anima per una profonda *coniunctio* con essa, allora ecco che nella fase iniziale del *problem solving* compito dell'Animus sarà di operare innanzi tutto una differenziazione tra le costruzioni mentali autoillusorie (narrazioni), aventi finalità narcisistiche, e i contenuti autentici dell'inconscio della psiche oggettiva (simboli). Successivamente le funzioni dell'Anima proposte nello schema prima presentato, di pazienza, elasticità e flessibilità, dovranno vivificare l'Animus rappresentato dalle canne della fiaba, affinché quest'ultimo con la sua funzione coscienza si liberi dalla rigidità delle convinzioni preconcepite autoingannevoli e dai pregiudizi, per potersi avvicinare agli aspetti di coscienza solare di cui è rivestito l'inconscio istintuale (ciuffi di lana d'oro fiammeggiante delle pecore).

La terza funzione dell'Animus nella favola di Amore e Psiche è quella di aiutare l'Anima ad afferrare i contenuti dell'inconscio in una forma contenuta e, in questo caso, l'aquila sta proprio a rappresentare la funzione parola-Animus dell'emisfero sinistro capace di afferrare e sollevare alle altezze del cielo, ove regna la dimensione simbolica – l'energia vitale dello inconscio che scorre nelle acque dello Stige (acqua di vita) – l'inconscio della psiche oggettiva, ove i simboli sono relegati negli inferi. Così come dopo un'interpretazione (parola) l'inconscio lascia emergere metafore che commentano ed elaborano il senso contenuto in termini affettivo-relazionali. Infine il pensiero (Psiche egoica), come Animus (Torre nella favola) radicato nella realtà, cioè un Io saldamente strutturato, permette a Psiche di impossessarsi del potere curativo dei contenuti emozionali dello inconscio (unguento sottratto agli inferi della psiche oggettiva) attraverso la metafora veritativa che consente all'Anima di indovinare le astuzie delle potenze ostili, cioè di differenziare tra gli autoinganni narcisistici (le po-

tenze ostili interiori), e le verità autentiche. Tale processo esita quindi nel consolidamento di uno strutturato esame di realtà, quale funzione di differenziazione tra mondo interno e mondo esterno, attraverso ad esempio il ritiro delle proiezioni. In altri termini, il fallicismo della donna posseduta dall'Animus negativo è il corrispettivo del dominio della psiche egoica nel suo aspetto ombra:

[...] soprattutto della corteccia frontale anteriore, con le sue attività di controllo cognitivo sugli schemi emozionali [...] e di formulazione di pregiudizi che si radicano nel meccanismo di interpretazione (Grassi 1999).

Meccanismo che è stato individuato dalle ricerche di Gazzaniga (1998). L'aspetto ombra dell'Animus concorda quindi piuttosto bene con l'attitudine riscontrata nelle ricerche neuropsicologiche di interpretazione distorta del reale significato dei fatti, di costruzione di falsi ricordi, di manipolazione intellettualizzata o estetizzata dei sentimenti profondi negati, di utilizzo della comunicazione per fini narcisistici di potere ed autoaffermazione, piuttosto che per finalità relazionali in senso affettivo. Così come l'aspetto luce è per altro ottimamente rappresentato dalla capacità della coscienza egoica di entrare in relazione con l'Anima attraverso la lettura e la comprensione dei fenomeni associativi simbolici, che fungono da guida conoscitiva e spirituale sia nella donna che nell'uomo.

Il concetto di Anima, d'altro canto, descrive molto bene la capacità dell'emisfero destro di elaborare le emozioni messe in gioco nel rapporto con gli altri e di comunicare sul piano linguistico con simboli e metafore veritative. Queste ultime ci mettono in contatto con le nostre inconse reazioni agli stimoli esterni e con le immagini interne "storicizzate" del nostro passato. Questo per l'aspetto luce. L'aspetto oscuro è invece rappresentato dall'unilateralità delle funzioni dell'emisfero destro che possono portare l'uomo come la donna ad essere facile preda di un mondo interno che, incontrollato, guida le nostre azioni, senza essere guidato dalla luce della coscienza. Il cammino individuativo necessita di consapevolezza profonda, è una scelta e non cieca irrazionalità.

Ne può conseguire che l'insight si manifesta così, nel campo bipersonale della psicoterapia, come l'espressione di una *coniunctio* interiore tra aspetti cognitivi ed emozionali dell'analista e del paziente e il matrimonio divino – rappresentato dall'unione di Eros e Psiche e dalla nascita della figlia Voluttà-Gioia-Beatitudine – allora esprime in termini simbolici molto bene l'unione di Animus ed Anima, cioè di psiche egoica e psiche oggettiva, che partendo dal corpo può arrivare fino alle vette della realizzazione

spirituale. Tale *coniunctio* è costellata dal Sé nella sua funzione di integrazione tra gli opposti e, conseguentemente, di *principium individuationis*. Soltanto così l'intelligenza emotiva e il pensiero diventano liberi di volare insieme verso gli orizzonti dello spirito.

Conclusioni

Come avevamo anticipato nella brevissima introduzione, l'obiettivo che ci siamo prefisse in questo scritto è stato di proporre un'interpretazione della femminilità e della mascolinità che gettasse un ponte fra pensiero junghiano e neuroscienze. In tal modo ci sembra si possano chiarire aspetti del pensiero corrente sull'identità di genere a nostro avviso trattati in modo non soddisfacente. Inoltre crediamo sia molto importante tentare di far confluire il pensiero della psicologia analitica verso alcuni filoni della ricerca scientifica che possono e debbono farci riflettere, senza il timore di perdere uno specifico junghiano. Come peraltro succede oggi nel pensiero freudiano nel confronto con il pensiero dei coniugi Solms. I vantaggi di una tale apertura possono ripagarci dello sforzo di ripensamento su alcuni aspetti della teoria junghiana che, rivisti, ci possono consentire di utilizzare una teoria clinica in grado di affrontare quanto più possibile le patologie odierne.

Ci piace concludere con le parole significative ed attuali di Emma Jung:

In un'epoca in cui le forze separatrici sono così minacciose e dividono tutto, i popoli, gli individui e gli atomi, è doppiamente necessario che anche le forze unificatrici, quelle che tengono le cose insieme, siano efficaci. La vita si basa sull'armonico accordo del principio maschile con quello femminile, anche all'interno del singolo uomo; ecco perché la congiunzione di questi opposti rappresenta uno dei compiti più importanti della psicoterapia contemporanea.

Riassunto

Nel presente articolo abbiamo cercato di proporre i concetti di Animus ed Anima che per Jung sono gli archetipi della mascolinità e della femminilità, non solo come nuclei profondi della nostra identità ma come aspetti del funzionamento della mente che, integrati (coniunctio), consentono il processo di conoscenza. Abbiamo utilizzato la favola di Apuleio *Amore e Psiche* per analizzare i vari passaggi che portano alla coniunctio e riletto i concetti di Animus, Anima e coniunctio alla luce delle recenti ricerche neuropsicologiche che possono offrire un ottimo terreno per questi temi e scoprire che c'è un intimo legame del mondo simbolico delle fiabe, dei loro personaggi con il funzionamento della mente, rappresentato dal cervello e le sue funzioni. Nel fare ciò il modello della mente che abbiamo utilizzato è quello della neuropsicologia analitica.

Summary

In this article we analysed the concepts of Animus and Anima that represent for Jung the archetypes of masculinity and femininity, not only as deep nucleuses of our personality but also as aspects of the mind's operation that, if integrated (coniunctio), promote the process of knowledge. We used Apuleio's tale *Amore and Psyche* to analyse the various steps that lead to the coniunctio and re-read the concepts of Animus, Anima and coniunctio in the perspective of recent neuropsychology researches that can offer an more fertile ground for this theme. We discovered that there is a close link between the symbolic world of the fables and the operation of the mind, represented by the brain and its functions. The mind's model we used is that of "analytics neuropsychology".

Bibliografia

- Arcidiacono C. (1991): *Identità, Genere, Differenza*, Milano: Franco Angeli.
- Bruch H. (1973): *Patologia del comportamento alimentare*. Milano: Feltrinelli, 2000
- Bruch H. (1978): *La gabbia d'oro : L'enigma dell'anoressia mentale*. Milano: Feltrinelli, 2003
- Damasio A. (1999): *Emozione e coscienza*, Milano: Adelphi, 2000
- Dio Bleichmar E. (1992): *Il femminismo dell'isteria. I disturbi narcisistici della femminilità*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1994
- Fordham M. (1988): *L'androgino*. In: Samuels A., Fordham M. (1988): *Psicopatologia. Depressione, anoressia, perversioni sessuali e altri disturbi psichici. Una prospettiva junghiana*. Como: Edizioni Red, 1989
- Freud S. (1892-95): *Studi sull'isteria*. In: *Opere Complete*, vol. 1. Torino: Boringhieri, 1967
- Gazzaniga (1998): *Funzioni divise per gli emisferi cerebrali. Le scienze*, 361
- Grassi A. (1997): *Teoria dell'attaccamento, modello comunicativo della mente e organizzazione mitico-archetipica delle sequenze interattive e comunicative (Maics) in: Psicoterapia. Studio preliminare su possibili correlazioni, Psichiatria e Psicologia Analitica*. n. 2, Roma: Ed. Fioriti
- Grassi A. (1999): *Psicologia Dinamica e Clinica. Dalla Psicoanalisi alla Neuropsicologia Analitica*. Roma: Carocci Editore
- Grassi A. (2000): *Dalla Psicoanalisi alla Neuropsicologia analitica. Psichiatria e Psicoterapia Analitica*, n. 3, Roma: Ed. Fioriti
- Grassi A. (2002): *Neuropsicologia Analitica: un nuovo modello della Mente tra neuroscienze e psicologia analitica. Psichiatria e Psicoterapia Analitica*, n. 4, Roma: Ed. Fioriti
- Graves R. (1955): *I Miti Greci*. Milano: Longanesi e &, 1983
- Grimm J., Grimm W. (1951): *Fiabe*. Torino: Einaudi, 1992
- Jaffé A. [a cura di] (1961): *Sogni, ricordi, riflessioni di C.G.Jung*. Milano: Rizzoli, 1978
- Jung C.G. (1917): *La psicologia dei processi inconsci*. In: *Opere*, vol. VII. Torino: Boringhieri, 1979
- Jung C.G. (1911/1952): *Simboli della trasformazione*. In: *Opere*, vol. V. Torino: Boringhieri, 1979
- Jung C.G. (1921): *Tipi psicologici*. In: *Opere*, vol. VI. Torino: Boringhieri, 1979.
- Jung C.G. (1925): *Il matrimonio come relazione psicologica*. In: vol. XVII. Torino: Boringhieri, 1979.

- Jung C.G. (1928): *L'io e l'inconscio*. In: Opere, vol. 7 Torino: Boringhieri, 1979.
- Jung C.G. (1931): *Il problema fondamentale della psicologia contemporanea*. In: Opere, vol. 8. Torino: Boringhieri, 1976.
- Jung C.G. (1936-37): *Seminar uber Kindertraume*, Olten: Walter.
- Jung C.G. (1951): *Aion*, Opere, vol.IX Torino: Boringhieri, 1979.
- Jung C.G. (1936/1954): *Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di Anima*. In: Opere, 9/1. Torino: Boringhieri, 1979
- Jung C.G. (1939/40): *Seminar uber Kindertraume*. Olten: Walter.
- Jung C.G. (1938/40): *Psicologia e religione*. In: Opere, vol. XI Torino:Boringhieri, 1979.
- (1946): *Psicologia del transfert*. In: Opere, vol. XVI Torino:Boringhieri, 1979.
- (1957/1958): *La funzione trascendente*. In: Opere, VIII Torino:Boringhieri, 1979.
- Jung E. (1983): *Animus e Anima*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Kernberg O.F. (1992): *Aggressività, disturbi della personalità e perversioni*. Milano: R. Cortina, 1993.
- Kernberg O.F. (1995): *Relazioni d'amore*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1995.
- Kundera M. (1984): *L'insostenibile leggerezza dell'essere*. Milano: Ed. Adelphi.
- Mozzarella A. (1991): *Alla ricerca di Beatrice. Il viaggio di Dante e l'uomo moderno*. Milano: Edizioni IN/OUT
- Michellini Tocci A. (1980): Bipolarità dell'archetipo della strega nelle fiabe. *Rivista di Psicologia analitica*, 22/80, Roma: Astrolabio
- Mitscherlich M. (1985): *La donna non aggressiva. Una ricerca psicoanalitica sulla aggressività nell'uomo e nella donna*. Milano: La tartaruga Edizioni,, 1992.
- Mitscherlich M. (1991): *Andro-ginia, gyn-andria, o cosa altrimenti?* In: Arcidiacono C. [a cura di]: *Identità, Genere, Differenza*, Milano: Franco Angeli.
- Money J., Ehrhardt A.A. (1972): *Uomo, donna, ragazzo, ragazza*. Milano: Feltrinelli, 1976
- Money J., Tucker P. (1975): *Essere uomo, essere donna. Uno studio sull'identità di genere*. Milano: Feltrinelli, 1980
- Neumann E. (1953): *La psicologia del femminile*. Roma: Astrolabio, 1975
- Neumann E. (1971): *Amore e psiche*, Roma: Astrolabio, 1989
- Samuels A. (1985): *Jung e i neo-junghiani*. Roma: Borla, 1989
- Samuels A. (1996): *Psicopatologia*, Como: Edizioni Red, 1996
- Samuels A., Fordham M. (1988): *Psicopatologia. Depressione, anoressia, perversioni sessuali e altri disturbi psichici. Una prospettiva junghiana*. Como: Edizioni Red, 1989
- Solms K.K., Solms M. (2000): *Neuropsicoanalisi*. Milano: R. Cortina, 2002.
- Solms M., Turnbull O. (2002): *Il cervello e il mondo interno*. Milano: R. Cortina, 2004.
- Stoller R.J. (1975): *Perversione. La forma erotica dell'odio*. Milano: Feltrinelli, 1978
- Stoller R.J. (1979): *La storia di Miss Belle. Dinamica della sessualità*. Bari: Laterza,, 1980
- von Franz M.L. (1969): *Le fiabe interpretate*. Torino: Bollati Boringhieri, 1980
- von Franz M.L. (1972): *Il femminile nella fiaba*. Torino: Bollati Boringhieri, 1983

Sandra Berivi
Via Anna Perenna, 7
00174 Roma
sandraberivi@katamail.com

Paola Carabini
Via La Spezia, 64
00182 Roma
pab.ca@tiscali.it